

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

DA VERDADEIRA THEOLOGIA MYSTICA, DE G. W. LEIBNIZ

tradução, introdução e notas de

Ulysses Pinheiro, Professor,

Universidade Federal do rio de Janeiro,

Rio de Janeiro, Brasil

ulysses@ifcs.ufrj.br

INTRODUÇÃO

Em carta enviada a um destinatário desconhecido, escrita provavelmente em 1687, Gottfried Wilhelm Leibniz trata de avaliar, a propósito dos processos da Santa Inquisição contra o Monsenhor Piero Petrucci, discípulo de Miguel Molinos e defensor de sua *Guida Spirituale*, os méritos próprios da assim chamada “teologia mística” e de seu “método da quietude”¹. Logo no início da carta, Leibniz contrapõe os excessos dos entusiastas à iniciativa louvável do padre Christophoro Schorrer, pertencente à Ordem Jesuíta da Bavária e autor de uma *Theologia ascetica*², o qual “encarregou-se de reduzir a Teologia mística em forma de ciência ou doutrina regrada, o que seria o melhor para purgá-la de mil expressões alegóricas, que contêm mais brilho do que solidez” (LEIBNIZ, 1998, GRUA, p.79, tradução minha)³. Ao se comparar o elogio a Schorrer, expresso

1 A datação da carta é estabelecida pelo fato de que Leibniz menciona o posto de Cardeal atribuído recentemente a Petrucci; como esse título lhe fora concedido em 1687, podemos estar certos de que a carta foi escrita nesse mesmo ano ou logo depois.

2 *Theologia ascetica sive doctrina spiritualis universa: ex suis principiis methodice et breviter deducta, et ad usum parata*, Roma, 1658.

3 Grua dedicou toda uma seção de seus volumes contendo textos de Leibniz à sua discussão sobre os “Quietistas e visionários” (Grua in LEIBNIZ, 1998, vol. 1, Section

nessa carta, ao escrito do próprio Leibniz intitulado *Da verdadeira Theologia Mystica* (*Von der wahren Theologia Mystica*), texto que o leitor encontrará abaixo no que, até onde sei, é sua primeira tradução para o português, poder-se-ia pensar que Leibniz resolvera, ele mesmo, reproduzir a empreitada do padre jesuíta por sua conta – tarefa que, talvez, não fosse, a seus olhos, a mera repetição de um trabalho já realizado, na medida em que se tratava então de “deduzir” a verdadeira teologia mística a partir dos princípios filosóficos especificamente leibnizianos, o que lhe conferiria sua peculiar originalidade⁴. Ainda assim, o critério para separar a teologia mística “verdadeira” da “falsa” seria igualmente, tal como em Schorrer, a identificação de um certo tom – “ascético” ou “exaltado” – empregado na composição do discurso, o que nos permitiria reconduzir as alegorias poéticas dos místicos (que tentam lutar contra os limites da linguagem para exprimir o inefável) à sobriedade do que pode ser dito pela razão⁵.

Após a leitura do texto de Leibniz, porém, uma certa ambiguidade poderia se instalar na mente dos leitores: se, por um lado, encontra-se aí um esforço visível para redirecionar os arroubos místicos a uma doutrina sóbria e racional – o que inclui até mesmo, a certo passo, a formulação de uma explicação cerebral para os desvarios dos “entusiastas” –, por outro

II, pp. 73-147). Nos debates entre Leibniz e seus correspondentes (dentre os quais se destaca Andreas Morell), o termo “Teologia mística” aparece algumas vezes (ver, por exemplo, a carta a Gilbert Burnet de 6-16 de março de 1697 (LEIBNIZ, 1998, GRUA, vol. I, p. 108)).

4 Segundo Eugenio Colorni, *A verdadeira Theologia Mystica* de Leibniz é “quase uma tradução, em termos místicos, da doutrina das mônadas” (COLORNI, 1938, p. 88).

5 Cf. a carta de Leibniz a Bierling de 7 de julho de 1711: “Philosophia etiam mystica, ut Platonis et Pythagorae, habet usus suos, ut teologia mystica apud nos, inservitque animis fortius movendis” (LEIBNIZ, 1996, G VII, 497). Dois anos antes, em outra carta a Bierling, Leibniz já expressava a opinião de que não se deveria recusar em bloco a “teologia mística”, pois essa última seria útil para “mover” o ânimo dos fiéis: a teologia mística estaria em relação com a teologia ordinária assim como a poesia está para a prosa – mas, acrescenta, a poesia deve ser utilizada de modo moderado (a Bierling, 24 de outubro de 1709 (LEIBNIZ, 1996, G III, 487); *apud* BRUNNER, 1951, p. 76).

lado, porém, a escrita leibniziana parece como que se contaminar pelo entusiasmo místico, emulando-lhe o tom, senão exaltado, ao menos inflamado; ela parece tentar, com isso, reproduzir, na escrita, a experiência pessoal de contato com uma dimensão sublime⁶. De fato, é como pertencente ao gênero confessional que um dos primeiros a estabelecer e publicar este texto em alemão, Gottschalk Eduard Guhrauer, o entende: “Podemos ver os aforismas ‘da verdadeira teologia mística’ como uma confissão” – o que, segundo Guhrauer, se manifesta claramente no caráter “incompleto” [*unvollendet*] e “rudimentar” [*unausgearbeitet*] (LEIBNIZ, 1966, GU, p.409) do texto, exigindo de seus editores a introdução de inúmeros recursos gráficos (colchetes, parênteses, etc.) para dar conta das variantes e supressões. Não trataremos de tematizar, nesta breve introdução, o significado filosófico da forma vacilante do texto, tal como ele chegou a nós; basta, por ora, assinalá-la.

6 Tal ambiguidade espelha uma outra, relativa a Platão e a Pitágoras: ao remeter a “teologia mística” a esses dois autores, Leibniz não deixa, porém, de reivindicá-los como inspiração para sua própria filosofia. Sobre a associação entre platonismo e misticismo, ver a carta a Michael Gottlieb Hansch de 25 de julho de 1707 (LEIBNIZ, 1768, Dut. II, 222-225; traduzida por LOEMKER, pp. 592-595). Devemos recordar, por exemplo, das traduções de alguns diálogos de Platão feitas por Leibniz na década de 1670, cujo fim declarado era livrar o filósofo grego das distorções neoplatônicas que lhe impuseram as traduções do século anterior, especialmente as de Marsilio Ficino. O caráter ambíguo da relação de Leibniz com a mística mostra-se claramente na variedade contraditória de interpretações dedicadas ao tema por alguns dos mais importantes comentadores da filosofia leibniziana: desde Bertrand Russell (1900), que despreza a importância do pensamento místico (e, em geral, teológico) de Leibniz, considerando-o uma mera concessão, mais ou menos consciente, ao “espírito do tempo”, até Jean Baruzi (1907), que julga que a filosofia leibniziana tem uma base mística e irracional, sem a qual ela se torna incompreensível, os intérpretes se distribuem no interior desses limites em uma cacofonia de difícil síntese. Ainda assim, a tendência contemporânea parece situar-se mais proximamente de Russell, preferindo articular uma versão corrigida da posição desse último e adotar uma recusa generalizada da posição de Baruzi. Para exemplos recentes dessa tendência, cf. a coletânea de textos em popkin and coudert (1998), especialmente os textos de Donald Rutherford (“Leibniz and Mysticism”), Daniel J. Cook (“Leibniz on Enthusiasm”) e Allison P. Coudert (“Leibniz and the Kabbalah”).

Podemos suspeitar, no entanto, que o estilo confessional do texto e sua tonalidade ao mesmo tempo inflamada e austera estão correlacionados ao fato de ele ter sido escrito em alemão. Sendo a língua materna de Leibniz, o relato de sua experiência mística irredutivelmente pessoal parece encontrar no alemão seu lugar natural; já a mistura de entusiasmo e sobriedade característica do texto emana de características que Leibniz identificava como constitutivas da língua germânica. As línguas filosóficas de Leibniz – seguindo as regras acadêmicas da época – eram o latim e o francês; é nelas que a maioria de seus textos foi escrita⁷. O uso do alemão, porém, está longe de ser excepcional: presente em correspondências e em inúmeros textos esparsos, muitos deles sobre política e direito, a língua germânica abre um horizonte de questões para os intérpretes, situadas em uma encruzilhada entre conteúdo e estilo. Guhrauer nota, na breve introdução que escreve para sua edição de *Von der wahren Theologia Mystica*, o esforço de Leibniz para exprimir-se, nesse opúsculo, em uma linguagem reformada, substituindo o vocabulário escolástico por um novo idioma filosófico (por exemplo, ao propor o termo “*Selbststand*” no lugar de “*Substanz*” para traduzir o latino “*substantia*”). Muitos anos antes, no “Prefácio” que escrevera para sua edição da obra do retórico quinhentista italiano Marius Nizolius⁸, o jovem Leibniz já refletira sobre a peculiaridade da língua alemã a partir de seu confronto com outras línguas europeias mo-

7 A página na Internet da Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek informa que “A coleção de manuscritos de Leibniz abrange cerca de 50.000 itens, ou 100.000 folhas. Elas incluem cerca de 20.000 cartas de e para Leibniz com cerca de 1.300 correspondentes. Cerca de 40% dos textos são escritos em latim, cerca de 35%, em francês, e o restante principalmente em alemão”.

In: <http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/english/introduction/> (consultado em 15/07/2017).

8 Tratava-se da obra *Anti-Barbarus, seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*, (Parma, 1553). O Prefácio escrito por Leibniz tinha por título *Dissertatio praemiliaris. De alienorum operum editione, de Scopo operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*. O livro foi editado em Frankfurt (Hermannum a Sande, 1670). O texto de Leibniz encontra-se em LEIBNIZ, 1996, G IV, p.127-176.

dernas. Nesse prefácio, Leibniz estabelece como regra geral que “o que quer que não possa ser explicado em termos populares [*terminis popularibus*], a não ser que possa ser conhecido pela experiência sensível imediata (como muitas classes de cores, odores e sabores), não é nada, e deve ser esconjurado [*piaculari*] da filosofia como que por uma encantação [*carmine arcendum*]” (LEIBNIZ, 1996, IV, p.143-144). Mas, ao passo que, na Inglaterra e na França, prossegue ele, as pessoas passaram desde cedo a cultivar a filosofia em suas línguas natais, de tal modo que o homem comum, e até as mulheres [*ipsi plebi, [...] atque etiam foeminis*], tornaram-se aptos a emitir juízos filosóficos, na Alemanha – assim como, por outras razões, na Espanha e na Itália –, a filosofia escolástica está “mais firmemente estabelecida”, uma vez que o começo da atividade filosófica fora tardio, e ainda não estava, mesmo à sua época, acreditava Leibniz, suficientemente desenvolvido. Ainda assim, a língua alemã tem, para ele, uma força peculiar:

Ouso afirmar que nenhuma língua europeia é mais apta do que o alemão para se proceder ao teste e ao exame de doutrinas filosóficas [*philosophematum*] por uma língua viva. Pois o alemão é muito rico e perfeito em termos referentes ao real [*Germânica in realibus plenissima est et perfectissima*], para a inveja de todas as outras línguas. Nenhum outro povo cultivou mais diligentemente por tanto tempo as artes práticas [*artes reales*], dentre elas, especialmente, as artes mecânicas... (LEIBNIZ, 1996, IV, p.144)

Ou seja, a essência da língua alemã a tornaria mais capaz de exprimir pensamentos abstratos nos termos da realidade sensível, mundana, o que viria ao encontro do projeto de tornar mais sóbria a exuberante teologia mística. Em sua tradução desse “Prefácio ao estilo filosófico de Nizolius” para o inglês, Leroy E. Loemker sugere que o uso do alemão configurava um esforço, por parte de Leibniz, para elaborar uma linguagem “mais popular” e acessível; nesse sentido, ele poderia ser visto como um sucessor de Lutero, pois seu propósito de aproximar o alemão comum, no interior de

sua própria língua nativa, da tradição da mística cristã coincidiria com o esforço de Lutero de fazer o mesmo pelo texto bíblico⁹. Não podemos nos esquecer, porém, de que, para além desse projeto ao mesmo tempo salvífico e “patriótico”¹⁰ envolvendo a língua alemã, Leibniz algumas vezes formula a hipótese segundo a qual essa última seria uma espécie de “língua adâmica” – não, certamente, no sentido místico que Jakob Böhme lhe atribuía¹¹, mas em um sentido genealógico-histórico, que poderia, supõe ele, ser confirmado por uma pesquisa etimológica empiricamente conduzida. A origem da linguagem humana encontraria no alemão seu mais antigo testemunho: mais arcaica do que o grego e o latim, o alemão estaria na aurora da Europa, e seria, portanto, a língua na qual se formulou “o mais antigo culto prestado a Deus”, contendo em seu interior “os nomes antigos das coisas, dos lugares e das gentes”¹². É preciso, assim, acrescentar, à mo-

9 Seria preciso, neste ponto, contrapor a similaridade dos projetos leibniziano e luterano com relação ao uso do vernáculo alemão à sua profunda divergência teológica: afinal, enquanto, para Lutero, a racionalidade desfigurava a fé, para Leibniz, ao contrário, a iluminação divina afirma-se através da razão, como o presente texto deixa patente. Essa distinção entre ambos está radicada, em última análise, na filiação de Lutero à tradição paulina de salvação unicamente pela fé, e não pelas obras – o oposto da posição teológica de Leibniz.

10 Sobre esse tópico, ver *Ermahnung an die Teutsche, ihren verstand und spräche beßer zu üben, samt beigefügten Vorschlag einer Tuetschgesinten Gesellschaft* (1679), in LEIBNIZ, 1923, A IV (*Politische Schriften*), 3, p.795-820, e *Unvorgreifliche Gedancken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Deutschen Sprache* (posterior a 1697), in LEIBNIZ, 1923, A IV (*Politische Schriften*), 6, p.528-565. Nesse último texto, Leibniz propõe a fundação de uma sociedade (a *Teutschgesinte Gesellschaft*) destinada a aperfeiçoar a “defeituosa” língua alemã, ligada ao projeto patriótico de florescimento da nação (§ 31). Ver também BELAVAL, 1947.

11 Para uma comparação entre os projetos de Böhme e de Leibniz, cf. POMBO, 1987, pp. 47-52. Um tópico de contato importante entre as reflexões de Leibniz e a concepção mística sobre a linguagem é sua recepção da tradição cabalística, especialmente na figura de seu amigo e correspondente Francis Mercury van Helmont; sobre esse tópico, cf. COUDERT, 1996.

12 Cf. *Unvorgreifliche Gedancken betreffend...* (LEIBNIZ, 1923, A IV, 6, § 46).

tivação para o uso do alemão por parte de Leibniz, indicada por Loemker, a busca de uma linguagem originária que pudesse traduzir mais fielmente a imagem intelectual da divindade a partir de termos terrenos e comuns. A proximidade do alemão com a terra e com o labor humano explicaria, dessa forma, o privilégio que Leibniz lhe concede: distante da escolástica tradicional – e as relações de Leibniz com essa última são, como se sabe, vacilantes –, o alemão, em sua contiguidade com o solo, é, por isso mesmo, e quase paradoxalmente, mais próximo da transcendência divina. Devido a sua antiguidade e maior pureza, a língua germânica exprime de forma particularmente adequada as tentativas dos primeiros humanos de enxergar, nas sombras, o “caminho da luz”, para retomar uma figura recorrente do texto sobre *A verdadeira Theologia Mystica*. Novamente aqui, o contraste com a teologia luterana pode ser útil para esclarecer esse ponto. De fato, a distinção, estabelecida por Lutero, entre uma “teologia da cruz” (a sua própria, que compreende as coisas visíveis enxergando-as pelo sofrimento e pela crucificação do Cristo) e uma “teologia da glória” (que compreende Deus a partir das coisas visíveis)¹³ representa perfeitamente o conflito dessas duas vertentes teológicas. A “teologia da glória” de Leibniz o leva a considerar a necessária exteriorização da relação interna a si, tomada, na tradição luterana, como condição necessária e suficiente da graça.

A presente tradução para o português de *Da verdadeira Theologia Mystica* pretende reproduzir essas tensões e ambiguidades presentes no original alemão e, sobretudo, seu tom simultaneamente terreno e divino. O manuscrito *Von der wahren Theologia Mystica* – o título é dado pelo próprio Leibniz – é um *folio recto-verso* arquivado na Biblioteca Gottfried Wilhelm Leibniz de Hanover¹⁴ sob o código LH I, 5, f.1. Por ora, o texto de Leibniz ainda não foi publicado na edição – em curso – de suas obras completas pelas Academias de Ciências de Berlim e de Göttingen; utilizamos princi-

13 Sobre essa distinção, cf. o § 21 do *Debate de Heidelberg*. In: LUTERO, 2004, pp.35-55.

14 Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek: <http://www.gwlb.de/>

palmente a transcrição realizada por Franz Vonessen em *Gottfried Wilhelm Leibniz, Zwei kleine philosophische Schriften* (VONESSEN, 1966, p.128-133). Muitas notas presentes na atual tradução seguem suas indicações editoriais, decorrentes do exame do manuscrito na Biblioteca Gottfried Wilhelm Leibniz de Hanover. Além da edição de Vonessen, foram consultadas as traduções para o francês, realizada por Arnaud Pelletier¹⁵; para o italiano, por Paolo Figara (2007, p.1-5), e para o inglês, por Leroy E. Loemker (LEIBNIZ, 1989, LOEMKER, p.367-370). A primeira edição de *Von der wahren Theologia Mystica* foi publicada no final do século XIX, na obra já mencionada acima de Guhrauer (LEIBNIZ, 1966, GU, p.410-413); embora seja incompleta e contenha erros de transcrição, ela também foi consultada para a realização desta tradução. Foram assinaladas, em notas, algumas divergências entre a edição de Guhrauer e o texto estabelecido por Vonessen. A edição de Guhrauer já havia sido anteriormente corrigida em parte por Gaston Grua¹⁶.

Partiu de Grua, aliás, a primeira sugestão de datação de *Da verdadeira Theologia Mystica*: o manuscrito foi situado por ele em 1698, devido a certas correlações com textos da mesma época. Grua menciona, como evidência para sua cronologia, a provável influência de Michel Angelo Fardella sobre o texto (especialmente no que diz respeito à oposição entre luz interna e mestres externos, de inspiração agostiniana), bem como a recusa da tripartição entre espírito, alma e corpo, encontrada também na correspondência com Thomasius e van Helmont em 1694-1697 (LEIBNIZ, 1998, GRUA, p.147, *apud* Pelletier, 2010, p. 267), e a referência ao cálculo

15 “Annexe: Leibniz, sur la vraie théologie mystique” [1698-1701?], *Dix-septième siècle* 2/2010 (n° 247), pp. 267-270. De todas as traduções consultadas, a de Pelletier é a única que também se baseia, como a nossa, no estabelecimento de texto realizado por Vonessen. Uma outra tradução do texto para o francês, ainda que parcial, encontra-se em: BARUZI, 1909, p. 375-377.

16 Assinalaremos, no devido passo da tradução, em que consiste tal correção. Cf. LEIBNIZ, 1998, GRUA, p.125-126.

binário, presente em cartas de 1698. Já Pelletier, na introdução a sua tradução, nos lembra que Susanne Edel (1995, p.120-123), propõe uma datação posterior a 1698 para o manuscrito, localizando a obra no contexto da correspondência entre Leibniz e Andreas Morell¹⁷ em torno da teoria de Böhme, na qual “um dos pontos de discussão fora a identificação da razão com uma luz interior”. Pelletier (2010, p.267) nos remete à carta de Morell a Leibniz, datada de 16 janeiro de 1700 (LEIBNIZ, 1923, a, I, 18, p.271), na qual o primeiro discute a obra de um seguidor de Böhme, John Pordage, autor da obra *Theologia mystica oder geheime und verborgene göttlich Lehre von den ewigen Unsichtbarlichkeiten*¹⁸. Se a “verdadeira” teologia mística de Leibniz for lida como uma resposta, ainda que indireta – via Morell –, a essa última, ela teria sido escrita por volta de 1701. Ao considerar a sugestão de datação de Edel, Figara vincula *Da verdadeira Theologia Mystica* ao interesse crescente de Leibniz por vertentes do pensamento Renascentista que buscavam unir “espiritualismo cristão e cabalismo hebraico tardio em uma única corrente teosófica” (FIGARA, 2007, p.1), em cujo contexto se deu a elaboração da teoria das mônadas.

Na tradução de *Da verdadeira teologia mística* que propomos abaixo,

17 Ver, por exemplo, a carta de Leibniz a Morell de 29 de setembro de 1698, na qual o remetente expõe claramente sua “teologia da glória” (por oposição implícita à “teologia da cruz” luterana, a qual, nesse ponto preciso, se confundiria com uma posição mística): “Estimo os devotos cujo zelo se mostra pelas obras de caridade, mas há poucos verdadeiros devotos; e entre os próprios devotos, há poucos deles que tenham ao mesmo tempo o calor e a luz. A maior parte dos homens não tem nem uma nem a outra, e até mesmo os místicos, muito frequentemente, são mais obstinados do que iluminados. Temo que os que dizem sentir um *je ne sais quoi* que não sabem exprimir estejam ofuscados por falsos lampejos da imaginação, que tomam pelas luzes do Espírito Santo. [...] Creio que a renúncia total a si mesmo não é nada além do que preferir o bem comum ou (o que é a mesma coisa) a glória de Deus a seu interesse particular; o resto são apenas jogos de palavras” (LEIBNIZ, 1998, GRUA, I, p. 137).

18 Amsterdam, 1698.

usamos as seguintes convenções gráficas (note-se que os signos de parênteses () não são marcas editoriais, mas pertencem ao manuscrito de Leibniz):

- [] transcrição dos termos originais em alemão e em latim
- < > inserção de trechos no manuscrito pelo próprio Leibniz
- (()) trechos suprimidos do manuscrito pelo próprio Leibniz
- { } correções acrescentadas ao manuscrito por Vonessen, com exceção daquelas que são meros deslizes gramaticais e ortográficos
- || || trechos ilegíveis ou duvidosos (segundo o estabelecimento do texto por Vonessen)

As abreviações empregadas para designar as obras de Leibniz são as seguintes:

- A** - *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Dut.** - *G. W. Leibniz. Opera Omnia*. Genebra: Fratres de Tournes, 1768, 7 vol.
- G** - *G. W. Leibniz. Die Philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt. George Olms Verlag. Hildesheim, 1996.
- Gu** - *G. W. Leibniz. Deutsche Schriften*, G. E. Guhrauer, 2 Bande, Hildeseihm 1966 (Berlin 1838-40).
- Grua** - *Textes Inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publicados e comentados por Gaston Grua. 2ª ed. PUF, Paris, 1998.

Loemker – *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1989 (segunda edição/segunda impressão)).

OFI – *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Editado por Louis Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903.

v – Franz Vonessen em *Gottfried Wilhelm Leibniz, Zwei kleine philosophische Schriften*. In: *Reim und Zahl bei Leibniz*, Sonderheft de la revue *Antaios*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, Bd. 8, 2, 1966, p. 128-133.

G.W. LEIBNIZ

VON DER WAHREN THEOLOGIA MYSTICA

Eine jede Vollkommenheit der Geschöpfe fließt unmittelbar von Gott (als Wesen, Kraft, Wirklichkeit, Größe, Wissen, Wollen).

Die anklebende<n> Mängel fließen von den Geschöpfen selbst und ihren Schranken oder *non plus ultra*, so die Beschränkung mit sich bringet (als die Grenzen des Wesens, der Widerstand gegen die Kraft, die Leidenschaft bei der Wirklichkeit; die Einzwängung der Größe; die Dunkelheit beim Wissen, das Wanken beim Wollen).

Gott wird von uns erkannt, durch Erkenntnis der Vollkommenheiten. Das inwendige Licht, so Gott selbst in uns anzündet, ist allein kräftig, eine rechte Erkenntnis Gottes zu geben.

Dadurch allein erlangt man eine klare Beschauung des Wesens und der Wahrheit, also daß kein ferner Beweis der Wahrheit noch fernere Erklärung solchen Wesens vonnöten. [Denn] die göttlichen Vollkommenheiten sind bei allen Dingen verborgen, aber die wenigsten wissen sie darin zu finden.

Die Erkenntnis Gottes ist der Weisheit Anfang. Die göttlichen Beschaffenheiten sind die Grundwurzeln in der rechten Ordnung der Erkenntnis.

Gleich sie vor andern sind und andere durch sie entstehen, also werden sie nur zuerst und durch sich selbst erkannt, und andere Dinge durch sie.

Gott ist das Leicht<te>ste und das Schwerste, so zu erkennen, das erste <und> Leichteste in dem Lichtweg; das Schwerste und letzte in dem Weg des Schattens [weil Gott darin verborgen und am wenigsten leuchtet].

G.W. LEIBNIZ

DA VERDADEIRA *THEOLOGIA MYSTICA*

Cada perfeição das criaturas¹ deriva imediatamente de Deus (tais como ser, força, realidade, grandeza², saber, vontade).

As deficiências inerentes fluem das próprias criaturas e de sua limitação ou *non plus ultra*; portanto, da limitação que trazem consigo (tais como os limites do ser, a resistência contra a força, a passividade diante da realidade, a compressão da grandeza, a obscuridade no saber, a tibieza na vontade).

<Deus torna-se conhecido por nós através do conhecimento das perfeições>³.

A luz interior, que o próprio Deus acende⁴ em nós, é a única coisa com o poder de nos dar um conhecimento correto de Deus⁵.

É só através dela que se obtém uma clara contemplação do ser e da verdade, de modo que mais nenhuma outra prova da verdade tampouco nenhum outro esclarecimento de tal ser sejam necessários. ((Pois)) as perfeições divinas estão ocultas em todas as coisas, mas poucos⁶ sabem encontrá-las nelas.

O conhecimento de Deus é o começo da sabedoria⁷. As qualidades divinas são as raízes fundamentais⁸ na ordem correta do conhecimento.

Da mesma forma que elas são antes das outras coisas e as outras coisas emergem através delas, assim também elas se tornam conhecidas primeiramente e através de si mesmas, e as outras coisas, através delas. Deus é, portanto, a coisa mais fácil e a mais difícil de conhecer, a primeira {e} mais fácil no caminho da luz, a mais difícil e a última no caminho da sombra ((porque nela Deus está oculto e iluminado o mínimo possível)).

Unser meistes Wissen und Dichten gehört zum Schattenwege, als Historien, Sprachen, menschliche Gebräuche, Naturgebräuche.

Es ist auch etwas Licht bei diesem Schatten, aber wenige können es davon teilen.

Gleichwie die Nachrichten der römischen Antiquitäten und dergleichen menschlicher Gebräuche sind gut bei uns, aber keinem Pflanze in Barbarei helfen können, wohl aber die Wissenschaft der Naturgebräuche, als der Kräfte der Kräuter, damit er sich (die folgenden vier Worte sind unleserlich)... machen kann, also dienet hinwiederum die Wissenschaft solcher Naturgebräuche selbst nur in dieser Welt und zu dieses Lebens Notdurft, kann aber die Seele nicht vollkommener machen, noch ihr helfen, wenn sie Gott aus dieser Welt versetzt.

Inzwischen haben diese Nachrichten auch ihren [Gebrauch und] großen Nutzen und Preis, nicht nur als dringend zur Notdurft des Lebens und menschlicher Gesellschaften, sondern auch als Werkzeuge, dadurch die Verhinderungen im Lichtweg aus dem Wege zu räumen.

Aber man muß sich der sinnlichen Ergötzlichkeiten und Beschauung der Schattenbilder nur als einer Notdurft und eines Werkzeugs gebrauchen, und nicht darin ruhen.

Mancher ist wohl gelehrt, aber doch nicht erleuchtet, weil er nicht Gott oder dem Licht, sondern nur seinem irdischen Lehrer, oder auch seinen äußerlichen Sinnen, glaubet und bei Betrachtung der Unvollkommenheiten bleibt.

Dieses Licht kommt nicht von außen, wiewohl auch äußerliche Lehren Gelegenheit geben können und bisweilen geben müssen, daß uns ein Blick davon erscheinet.

Unter den äußerlichen Lehrern sind zwei, die das innerliche Licht am besten erwecken, das Buch der Heiligen Schrift, und die Erfahrung der Natur. Doch helfen beide nicht, wenn das innerliche Licht nicht mitwirkt.

A maior parte de nosso⁹ saber e fazer [*Wissen und Dichten*] pertence ao caminho da sombra, como a história, a linguagem, os costumes humanos e os usos da natureza [*menschliche Gebräuche, Naturgebräuche*]¹⁰.

Há também alguma luz nessa sombra, mas poucos podem fazer parte dela. Assim como os testemunhos sobre a antiguidade romana e os costumes humanos são bons para nós, mas não podem ajudar nenhum semeador em campos bárbaros¹¹, no entanto, a ciência dos usos da natureza, como a dos poderes das ervas, e com ele *|| ilegível ||* pode fazer¹², serve somente neste mundo e para as necessidades desta vida, mas não pode tornar a alma mais perfeita, nem vir em seu socorro se ela coloca Deus fora deste mundo.

Entretanto, esses relatos também têm ((seu uso [*Gebrauch*] e)) sua grande utilidade e valor, não apenas como {urgentes}¹³ para as necessidades da vida e para a sociedade humana, mas também como ferramentas através das quais se retira os obstáculos no caminho da luz¹⁴.

Mas deve-se usar os deleites sensíveis e a contemplação das imagens das sombras¹⁵ apenas como uma necessidade e uma ferramenta, e não se deter neles)¹⁶.

Alguém é¹⁷ bastante douto, mas não iluminado, enquanto não crê em Deus ou na luz, mas apenas em seu mestre terreno ou ainda em seus sentidos externos e¹⁸ permanece na consideração das imperfeições.

Essa luz não vem do exterior, embora os ensinamentos exteriores possam, e algumas vezes devam, dar a ocasião para que se manifeste em nós um vislumbre dela¹⁹.

Dentre os mestres externos, existem dois que melhor despertam a luz interior: o livro da Sagrada Escritura e a experiência da natureza. Ambos, porém, não ajudam quando a luz interior não coopera.

Das wesentliche Licht ist das ewige Wort Gottes, in welchem alle Weisheit, alles Licht, ja das Urbild aller Wesen und der Ursprung aller Wahrheit. Ohne dieses Lichts Bestrahlung wird niemand rechtgläubig, und ohne den rechten Glauben wird niemand selig.

[Viele sagen von diesem Licht, aber wenige haben dessen deutliche Erkenntnis. Wiltu wissen, wie weit einer darin kommen, so siehe, worin er sich belustige. Zieht er eine andere Wollust dieser Beschauung für, so hat er deren Süßigkeit noch nicht gekostet.]

Dieses Licht erfüllet das Gemüt mit Klarheit und Versicherung, nicht aber mit Einbildung und toller Bewegung. Einige bilden sich in ihrem Hirn eine Lichtwelt ein, meinen, sie sehen einen Glanz und Herrlichkeit, und seien mit viel tausend Lichterlein umgeben. Das ist aber nicht das wahre Licht, sondern eine Erhitzung ihres Geblüts [die vermeinte Lichtwelt].

Wenn man das rechte Licht siehet, ist man überzeugt, daß es von Gott sei und nicht vom Teufel oder Fleisch. Gleich wie die Sonne sich selbst beweiset, also auch dieses Licht.

Alle Geschöpfe sind von Gott und nichts; ihr Selbstwesen von Gott, ihr Unwesen vom nichts. Solches weisen auch die Zahlen durch eine wunderbare Weise, und die Wesen der Dinge sind gleich den Zahlen.

Kein Geschöpf kann ohne Unwesen sein, sonst wäre es Gott. Die Engel und Heiligen müßens haben; [genug ists, wenn sie das Selbstwesen erkennen und sich über das Unwesen schwingen. Das Unwesen ist keine Sünde, aber es ist ein Ursprung der Sünde.]

Die rechte Selbsterkenntnis ist: unser Selbstwesen von unserm Unwesen wohl unterscheiden.

<Rückseite;> In unserm Selbstwesen steckt eine Unendlichkeit, ein Fußstapf, ja ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes.

Ein jeder einzelner Selbststand, als ich und du, ist ein einig unzerteilig

A luz essencial é a palavra eterna de Deus, na qual estão toda sabedoria, toda luz, o arquétipo [*Urbild*] mesmo de todo ser e a origem de toda verdade. Sem a irradiação dessa luz, ninguém se torna um verdadeiro crente, e sem as crenças verdadeiras, ninguém se torna santo.

«Muitos falam sobre essa luz, mas poucos têm dela um conhecimento distinto. Se quiseses saber quão longe alguém chega nisso, então vê de onde ele tira prazer. Se ele retirar um outro prazer dessa contemplação, então ainda não saboreou tal doçura»).

Esta luz preenche o ânimo [*Gemüt*] com clareza e certeza, mas não com imaginação e movimentos violentos²⁰. Alguns imaginam, em seu cérebro, um mundo de luz. Eles pensam que veriam um fulgor e uma glória e seriam envolvidos por mil partículas de luz. Essa não é, porém, a verdadeira luz, apenas um aquecimento de seu sangue «(o pretenso mundo da luz)».

Se se vê a verdadeira luz, se é convencido de que ela procede de Deus, e não do diabo ou da carne. Da mesma forma que o sol se manifesta a si mesmo, também o faz essa luz²¹.

Todas as criaturas provêm de Deus e do nada; seu ser-por-si [*Selbstwesen*]²², de Deus; seu não-ser, do nada. Os números também indicam tal coisa através²³ de um modo maravilhoso, e o ser das coisas é semelhante aos números²⁴.

Nenhuma criatura pode ser sem não-ser²⁵; do contrário, ela seria Deus. Os anjos e os santos devem tê-lo²⁶; «é suficiente se eles conhecem o ser-por-si e se ultrapassam o não-ser. O não-ser não é pecado, mas ele é uma fonte do pecado»).

O correto autoconhecimento²⁷ é: distinguir bem nosso ser-por-si de nosso não-ser.

<Em nosso ser-por-si está inserida uma infinitude, uma pegada, uma semelhança do Deus onisciente e onipotente>²⁸.

Cada autoposição [*Selbststand*] singular, como eu e tu, é uma única coisa

unverderblich Ding, und bestehet nicht aus dreien Teilen, Seel Geist und Leib; doch sind mehr Dinge zu dem einigen Dinge nächst gehörig und gleichsam einverleibet [nach dem Stande darin sichs befindet].

Ob gleich jeder einzelner Selbst-stand ohne Teile, so sind doch in ihm andere Dinge eingedruckt, ohne daß sie daselbst Raum einnehmen.

In allem und jedem steckt alles, doch mit gewissen Stufen der Klarheit.

Die Leiber sind das bloße Werk Gottes; die Geister sind eigentlich das Reich Gottes.

Gott ist mir näher angehörig als der Leib. Die leiblichen Dinge sind nur Schatten, so dahin fliehen, Blicke, Gestalten, wahrhafte Träume. Die wesentliche Wahrheit ist allein im Geist. Obwohl unerfahrene Menschen was geistlich vor Traum, und was greiflich vor Wahrheit halten.

Die Sünde ist nicht von Gott, sondern in einigen Geschöpfen ist die Erbsünde aus dem Unwesen entstanden, und also aus dem Nichts.

Gott hat die Sünde zugelassen, weil er gewußt ein größeres Gut aus dem Bösen zu bringen.

Nur die Bösen allein haben durch die Sünde Verlust gelitten, das gesamte Geschöpf Gottes hat dadurch nicht verloren sondern gewonnen.

Gott hat keinen ausgelassenen Machtwillen, sondern will alles mit Ursach und zum. Besten. Seine Gnadenwahl kommt [weder aus Vorsehung des Glaubens noch der Werke, sondern] ursprünglich aus seiner vorgesehenen Würdigkeit des Menschen, also weder aus vorgesehenem Glauben noch aus vorgesehenen Werken, sondern aus viel höheren Ursachen; denn daß der Mensch glaubet oder sonst etwas Gutes denket oder tut, hat er auch aus vorhergehender Wahl Gottes in Christo.

indivisível e imperecível, e não consiste em três partes, alma, espírito e corpo; há mais coisas, porém, que pertencem de forma mais próxima e que são como que incorporadas a essa coisa única ((de acordo com a posição na qual ela se encontra)).

Mesmo que cada auto-posição [*Selbst-stand*]²⁹ singular seja sem partes, ainda assim outras coisas estão impressas nela, sem que elas ocupem o mesmo espaço.

Em tudo e cada coisa está inserido tudo, mas com certo grau³⁰ de clareza.

Os corpos são meras obras de Deus; os espíritos são propriamente o reino de Deus³¹.

Deus é mais proximamente pertencente a mim do que o corpo³². As coisas corporais são apenas sombras, que passam³³, vislumbres, figuras, verdadeiros sonhos³⁴. A verdade essencial está somente no espírito. Embora homens inexperientes tomem o que é espiritual por sonho e o que é tangível por verdade.

O pecado não vem de Deus, mas, antes, o pecado original deriva, em algumas criaturas, do não-ser e, portanto, do nada.

Deus permitiu o pecado, pois ele soube produzir um bem maior a partir do mal.

Apenas os maus sofreram perdas com os pecados; a totalidade da criação de Deus não perdeu nada com eles, mas, antes, ganhou³⁵.

Deus não tem uma vontade de poder [*Machtwillen*] desregrada, mas, antes, quer tudo com³⁶ causa e pelo melhor. Sua eleição da graça³⁷ ((não procede nem da previsão da fé nem das obras previstas, mas, antes,)) procede originalmente de sua previsão do merecimento dos homens, portanto não da fé prevista nem das obras previstas, mas antes de causas muito mais elevadas³⁸; pois, que o homem creia, ou ainda, pense ou faça algo bom, isso lhe advém também da escolha anterior³⁹ de Deus em Cristo⁴⁰.

Gott will aller Geschöpfe Heil und Bestes, er wählet aber eines vor dem andern weder aus blindem Machtwillen, gleich als fiele ohne Ursach aus, daß etwas ohng(efähr) vorkommt [als ob aus Zufall], noch aber auch aus Würden oder Verdiensten, wählet also weder ohngefähr noch die Besten (denn das werden sie erst durch ihn), sondern die durch deren Wahl das Beste überall entstehet.

Denn ein geringes Ding zu einem geringen gesetzet kann oft etwas Bessers zuwegebringen, als die Zusammensetzung zweier ander(er), deren jedes an sich selbst edler als jedes von jenen. Hierin steckt das Geheimnis der Gnadenwahl und Auflösung des Knotens. (+ *duo irregulari<a> pos-sunt aliquando facere aliquid regularius quam duo regularia.*)

Die Verleugnung sein selbst, ist der Haß des Unwesens, so in uns, und die Liebe des Ursprungs unsers Selbstwesens; das ist Gottes.

Darin bestehet, den alten Adam kreuzigen, Christum anziehen; dem Adam absterben und Christo leben; daß man dem Unwesen absage und dem Selbst wesen anhange.

Wer das wesentliche Licht denen Sinnbildern, oder das Selbstwesen dem Unwesen vorzuziehen weiß, der liebet Gott über alle Dinge.

Wer Gott nur fürchtet, der liebt sich und sein Unwesen mehr als Gott.

Der Glaube ohne Erkenntnis [ist nicht recht,] ist nicht vom Geist Gottes, sondern vom toten Buchstaben oder vom Schall, [ist auch nicht seligmachend] .

Der Glaube ohne Licht wirket keine Liebe, sondern nur Furcht oder Hoffnung, und ist nicht lebend.

Wer nicht tut nach dem Glauben, der glaubet nicht, ob er schon sich dessen rühmet.

Deus quer a salvação e o melhor para todas as criaturas⁴¹, mas ele não escolhe uma dentre as outras a partir de uma vontade de poder cega⁴², tampouco a partir de dignidade ou mérito, e não escolhe nem aleatoriamente [ohngefähr]⁴³ nem as melhores (pois elas só se tornam tais através dele), mas, antes, aquelas através de cuja escolha emerge o melhor sob todos os aspectos.

Pois uma coisa ínfima conjugada com outra ínfima pode frequentemente trazer à tona algo melhor do que a composição de duas outras, cada uma dessas últimas sendo, em si mesma, mais nobre do que cada uma das duas primeiras. Aqui está inserido o segredo da eleição da graça e do desatamento dos nós. (*Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regularius quam duo regularia*)⁴⁴.

A negação de si mesmo é o ódio do não-ser, tal como está em nós, e o amor pela origem de nosso ser-por-si vem de Deus.

Nisso consiste crucificar o velho Adão⁴⁵ e aproximar-se de Cristo, morrer para Adão e viver no Cristo⁴⁶; que se renuncie ao não-ser e se abrace o ser-por-si.

Quem sabe que a luz essencial⁴⁷ é preferível a suas imagens sensíveis, ou o ser-por-si, ao não-ser, ama a Deus sobre todas as coisas.

Quem apenas teme a Deus ama a si mesmo e a seu não-ser mais do que a Deus.

A fé sem conhecimento ((não é correta,)) não vem do Espírito de Deus, mas da letra morta ou do mero som ((, tampouco é produtora de beatitude)).

A fé sem luz não produz⁴⁸ nenhum amor, mas somente temor ou esperança⁴⁹, e não é viva.

Quem não age de acordo com a fé não crê⁵⁰, ainda que se vanglorie disso.

Es ist zu beklagen, daß so wenig Menschen wissen, was Licht und Glaube, Liebe und Leben, Christus und Seligkeit [sei].

[Die meisten haben fleischliche Gedanken von... und werden des Geistes Christi... <zweimal abgebrochen>.]

Christi Lehre ist Geist und Wahrheit, aber viele machen daraus Fleisch und Schatten.

Den meisten Menschen ist es kein Ernst, sie haben die Wahrheit nicht gekostet, und stecken in einem heimlichen Unglauben.

Jeder prüfe sich selbst [will er wissen, ob er auf dem rechten Wege wandle], ob er Glauben [Liebe] und Leben habe. Findet er einige Freude und Lust größer, als die so in der Liebe Gottes [im Dienst Gottes] und in Verrichtung seines Willens, so kennt er Christum nicht genugsam, und fühlet noch nicht die Regung des Heiligen Geistes.

Die Schrift gibt eine schöne Probe, zu wissen ob der Mensch Gott liebe, wenn er nämlich seinen Bruder liebet, und andern, so viel möglich und tunlich, zu helfen und zu dienen trachtet. Wer das nicht tut, rühmet sich fälschlich der Erleuchtung, oder Christi und seines Geistes.

É deplorável que tão poucos homens saibam o que ((são)) luz e fê, amor e vida, Cristo e beatitude⁵¹.

A doutrina do Cristo é espírito e verdade; mas muitos fazem dela carne e sombra.

A maior parte dos homens não é séria, eles não saborearam a verdade, e inserem-se em uma secreta descrença.

Cada um prove a si mesmo ((, se quiser saber se caminha pelo caminho correto)), se tem fê ((amor)) e vida. Se descobre alguma alegria e prazer maior do que no amor de Deus ((no serviço de Deus)) e no cumprimento⁵² de sua vontade, então não conhece suficientemente Cristo e não goza ainda do movimento do Espírito Santo.

A Escritura dá uma bela prova para saber se o homem ama a Deus, a saber, se ele ama a seu irmão, e esforça-se para ajudar e para servir os outros tanto quanto possível e factível. Quem não faz isso vangloria-se falsamente da iluminação, ou do Cristo e de seu⁵³ Espírito.

1 Guhrauer omite “*der Geschöpfe*”.

2 No sentido de grandeza corporal (“*Größe*”); em Guhrauer, a grafia de Leibniz é interpretada como se se tratasse da palavra “espírito” (“*Geist*”), mas a edição de Vonessen estabelece a primeira como a correta.

3 Como nota Vonessen (1966), p. 132, esse trecho corresponde a uma anotação feita por Leibniz na margem do manuscrito, sem que ele tenha assinalado para ela um local específico no texto. Grua (pp. 146-147) publica à parte os três primeiros parágrafos do texto como uma forma de corrigir sua quase ausência na edição de Guhrauer (cf. *supra* nota 23), que os interpretou como um rascunho e os resumiu em uma única frase. Grua optou por colocar o que aqui aparece no terceiro parágrafo do texto como sendo sua primeira frase, servindo, assim, como uma espécie de máxima introdutória à obra como um todo. Seguimos aqui a lição de Vonessen.

4 “*anzündet*”; variantes descartadas: “*macht, entzü<ndet>*” Esse parágrafo apresenta, no manuscrito, uma versão descartada por Leibniz, mas retomada, em parte, mais adiante, com outra redação (ver abaixo o parágrafo que começa com as palavras “É só através dela que se obtém uma clara contemplação do ser e da verdade...”, e, mais adiante, um outro, que começa assim: “Um bom número é bastante douto, mas não iluminado...”). O trecho descartado é o seguinte: “A luz interior, que o próprio Deus acende em nós, é um excesso, é o poder; está no entendimento, na medida em que ele alcança as perfeições divinas e chega a uma clara contemplação <de uma imagem>, a uma natureza ou a uma verdade, de modo que nenhuma outra prova da verdade nem nenhum outro esclarecimento da natureza sejam necessários. Portanto, um bom número é bastante douto, mas não iluminado. Essa luz interior é a palavra eterna de Deus”.

5 Ao invés de “um conhecimento correto de Deus”, Guhrauer lê “o conhecimento de Deus [*die Erkenntnis Gottes*]. Traduziremos o adjetivo

“*recht*” (e variantes) tanto por “correto” quanto por “verdadeiro”, dependendo do contexto.

6 “*die wenigsten*”, diz o original – ou seja, literalmente, “os poucos”, deixando subtendido um complemento (os poucos eleitos, ou os poucos sábios).

7 Esse pensamento é recorrente no texto bíblico (Sl 111.10; Pv 1.7; 9.10; Jó 28.28). Mas, na Bíblia, é o *temor* a Deus que é dito ser o começo da sabedoria. Vonessen considera este parágrafo e os dois seguintes uma das chaves centrais do texto de Leibniz, na medida em que evidencia a presença da tradição mística que o alimenta. Ele remete o leitor particularmente para o *De servo arbítrio*, de Lutero. Cf. Vonessen (1966), pp. 131–132.

8 *Grundwurzeln*; Gu: “*Grundwahrheiten*” [verdades fundamentais]. Em uma formulação alternativa, o manuscrito também fornece a expressão “raízes primeiras” [*ersten Wurzeln*].

9 O manuscrito apresenta também aqui uma versão alternativa: “A maior parte do saber e da invenção humanos” [*Das meiste menschliche Wissen und Dichten*]; Gu: “A maior parte do saber e da invenção” [*Das meiste Wissen und Dichten*].

10 Optamos por traduzir por dois termos distintos o que, no original em alemão, é uma só palavra: “*menschliche Gebräuche, Naturgebräuche*”. No primeiro caso, a expressão “costumes humanos” remete mais diretamente ao termo latino “*mores*”, enquanto a expressão “usos da natureza”, como vai ficar claro abaixo, refere-se não às leis universais da Física, mas ao saber empírico derivado de uma prática, tal como a que nos leva a conhecer “o poder das ervas”.

11 A expressão “em campos bárbaros” traduz “*in Barbarei*”. O manuscrito apresenta uma variante: “*in Amerika*” [na América].

12 Nesse parágrafo, o trecho “no entanto a ciência dos usos da natureza,

como o poder das ervas, e com ele ||*legível*|| pode fazer” não tem sentido claro, devido a não ser inteiramente legível.

13 Segundo Vonessen (1966), p. 132, o manuscrito pode ser lido tanto como “*dringend*” (urgente) quanto como “*dienend*” (auxiliar).

14 Ao invés de “retirar” [*räumen*], Guhrauer lê “vir”, “chegar” [*kommen*].

15 A palavra “sombas” [*Schattenbilder*] também poderia ser traduzida por “silhueta”; nos dois casos, a expressão ecoa a alegoria da caverna de Platão.

16 A longa passagem que começa com a frase “É só através dela que se obtém...” e que termina aqui (“...e não permanecer neles”) é um acréscimo de Leibniz ao texto original. Seguimos aqui a edição de Vonessen na escolha deste ponto de inserção do acréscimo.

17 No original alemão, a sentença que inicia este parágrafo é “*Mancher ist wohl gelehrt*”, sem a presença de nenhuma modalização (“pode ser”).

18 O manuscrito apresenta as seguintes variantes da frase que se segue ao “e”: “submergem a si mesmos com as imperfeições, nelas se detêm; permanecem nas imperfeições” [*sich mit den Unvollkommenheiten schleppet, aufhält; bei den Unvollkommenheiten bleibt*].

19 Esse parágrafo apresenta, no original em alemão, uma sucessão variações de uma mesma raiz: “doutos” [*gelehrt*], o “mestre terreno” [*irdischen Lehrer*] e as “ensinamentos exteriores” [*äusserliche Lehren*].

20 Loemker chama a atenção, nesta altura do texto, para a atitude geral de Leibniz a respeito das causas psicológicas dos fenômenos místicos; ele nos remete particularmente para a correspondência de 1691 com Sofia, Princesa Eleitora de Hanover, na qual se discutem “os sonhos e visões” de Fräulein Rosamunde von Asseburg, uma jovem mística que se tornou famosa em toda a Europa, especialmente depois da publicação de um livro sobre ela, escrito pelo teólogo luterano Johann Wilhelm Petersen e inti-

tulado *Species facti von dem adeligen Fraulein Rosamunda Juliana con Asseburg* (1691). Ao final da carta a Sofia, Leibniz sugere que até mesmo mesmo as visões dos profetas do Antigo Testamento poderiam ter explicações racionais, desde que se levasse em conta sua personalidade, em um claro eco das análises de Spinoza no *Tratado teológico-político*: “Penso, por vezes, que Ezequiel deve ter estudado arquitetura ou ter sido um engenheiro da corte, pois ele tinha visões majestosas de belos edifícios. Mas um profeta do campo, como Oseias ou Amos, vê apenas paisagens e quadros rurais, enquanto Daniel, que era um político, estabelece regras para os reinos do mundo” (LEIBNIZ, 1966, Gu II, 40–41, *apud* LOEMKER, p. 369–370).

21 Reconhecemos aqui um eco spinozano: no Escólio da Proposição 43 da Parte II da *Ética*, lemos, com efeito: “De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso” [*Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*]. (SPINOZA, 1925, II)

22 Assim como “*Selbststand*”, que aparece mais abaixo, Leibniz usa aqui o neologismo “*Selbstwesen*” para dar conta, em alemão, do termo latino “*substantia*”. Para distinguir os dois neologismos leibnizianos, traduzimos o primeiro por “autoposição” e o segundo por “ser-por-si” (Loemker (LEIBNIZ, 1989, p. 368) traduz esse último por “self-being”); entretanto, o *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* cita exatamente esta passagem de Leibniz, oferecendo como primeiro significado do termo “*Selbstwesen*” justamente o latino “*substantia*”. Ver o verbete em:

http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS26293#XGS26293 (consultado em 15/12/2017).

Arnauld Pelletier traduz “*Selbstwesen*” por “*être propre*”; já o tradutor italiano, Paolo Figara, propõe como tradução a expressão “*essenza propria*”. Devemos ter em mente que, em seu uso normal no *corpus* leibniziano, encontramos uma relação de sinonímia entre “ser”, “essência” e “realidade”,

geralmente oposto a “existência” e à “atualidade”.

23 “*durch*”; Gu: “*auf*” [de].

24 Segundo Loemker, trata-se de uma analogia com o sistema numérico binário, que seria, para o Leibniz dessa época, uma “imagem da criação”, na medida em que ele explicaria o engendramento de todos os números a partir do um e do zero – ou seja, do ser e do nada. Cf. Loemker, p. 370. Grua remete a analogia entre o cálculo binário e a criação à correspondência com Rudolf-August, 2 de fevereiro de 1697 (Gu, p. 401); a um esboço composto por volta de 1678, *de organo* (OFI, p. 430), e a sua própria edição da correspondência com Morell de maio de 1698 (LEIBNIZ, 1998, GRUA, pp. 125-128).

25 *Unwesen*. Na tradução italiana aqui consultada, “*Unwesen*” é traduzido como “*difetto d’essenza*”.

26 *i.e.*, devem ter uma parte de não ser.

27 *rechte Selbsterkenntnis*. Gu: “*einige*”.

28 Esse trecho está escrito no verso da página do manuscrito de Leibniz; seguimos aqui a lição de Vonessen, inserindo-o neste ponto do texto. Encontramos em Descartes a ideia de que a vontade humana, sendo infinita, é o que os faz ser uma “imagem de Deus” (cf. DESCARTES, 1996, *Meditações metafísicas*, IV; AT IX-1, 45; VII, 57).

29 Neste parágrafo, Leibniz registra a palavra *Selbststand* com hífen.

30 Onde Vonessen lê “*gewissen Stufen*” [certo grau], Guhrauer registra “*gewisser Kraft*” [certa força].

31 Neste ponto, o manuscrito deixa ver uma outra versão do mesmo pensamento, na qual se lê: “As autopoções corporais [*leiblichen Selbststände*] pertencem à obra de Deus, as espirituais pertencem ao reino de Deus”. Essa hesitação bem pode ser um sintoma da doutrina de Leibniz sobre a

não-substancialidade dos corpos. Os parágrafos seguintes falarão de “corpos” [*die Leiber*] e de “coisas corporais” [*leibliche Dinge*], evitando, assim, a associação entre corporalidade e substancialidade.

32 A mesma observação da nota anterior aplica-se aqui; a variante registrada neste ponto é: “Os corpos em si mesmos não são autoposições, mas antes sombras, que passam”. Essa versão exclui explicitamente os corpos da categoria da substância.

33 Ao invés de “*so dahin fliehen*” [que passam], Guhrauer lê “*so dahin fließen*” [que fluem].

34 A expressão “*wahrhafte Träume*”, traduzida aqui como “verdadeiros sonhos” (no sentido de “meros sonhos”), poderia ser também traduzida como “sonhos verídicos” (Pelletier vai nessa direção, ao traduzi-la como “*rêves véridiques*”). De acordo com essa outra possibilidade de tradução, Leibniz poderia estar aludindo à tese – exposta, em sua forma mais madura, no Capítulo 11 do Livro IV dos *Novos ensaios* – segundo a qual a verdade do conhecimento sensível não é explicada através da noção de correspondência, mas sim através da noção de coerência: a distinção entre conhecimentos sensíveis verdadeiros e meros fenômenos sem fundamento real, tais como alucinações e sonhos, seria o maior grau de coerência entre as percepções pertencentes aos primeiros, bem como entre elas e as ideias e princípios da razão pura. Encontramos, também nesta altura do texto, uma versão alternativa proposta por Leibniz: “Vislumbres, como as figuras, não persistem [*bestehen*] como as autoposições”. A definição clássica de substância como aquilo que tem o poder de permanecer a mesma ao longo do tempo e de suas modificações (a propriedade de “*sub-stare*”) é mais um indício da doutrina leibniziana que afirma que corpos são meros fenômenos.

35 Esse argumento moral-cosmológico é longamente desenvolvido ao longo dos *Ensaio de teodiceia*.

36 Onde Vonessen lê “*mit*”, Gerhardt lê “*aus*” [de].

37 *Gnadenwahl*, isto é, a eleição de Deus dos escolhidos, objetos de sua graça. Pelletier opta por “*misericorde*”, termo que designa, na teologia judaico-cristã, justamente a eleição gratuita de Deus (cf. *Mateus* 9:13, *Lamentações* 3:22; *Crônicas* 21:10-13).

38 “*höheren*”; Gu: “*hohen*” [elevadas].

39 Onde Vonessen lê “*vorhergehender Wahl*”, Guhrauer lê “*vorhergesehener Wahl*”, isto é, “escolha prevista”.

40 Segundo essa versão da teoria leibniziana da salvação, essa última não procede nem da fé nem das obras, ou seja, nem do sofrimento do Cristo na cruz nem da glória de Deus manifestada no mundo, mas de uma escolha anterior de Deus no Cristo. Não deixa de ser problemática essa solução de Leibniz para o problema tradicional do aspecto gratuito da eleição divina, uma vez que ele a faz repousar em “causas muito mais elevadas” (a saber, na “escolha anterior de Deus em Cristo”), ou seja, de determinações que não deixam a vontade ser indiferente. Que essas “causas” se expliquem em termos de causalidade final (pelo Princípio do Melhor) não elimina a dificuldade de conciliar livre arbítrio e determinação, um problema clássico para a filosofia leibniziana.

41 Leibniz flerta nesta passagem com a ideia de “salvação universal”. De fato, porque a ideia mesma de existência é pensada a partir de um aperfeiçoamento constante de todas as criaturas, Leibniz deveria, aparentemente, comprometer-se com a tese – inspirada, sem dúvida, pela Cabala cristianizada com a qual tinha contato – segundo a qual *todos* os seres vivos serão salvos, *todos* terão a oportunidade de “passar a um maior teatro”, para usar a metáfora da *Monadologia* (LEIBNIZ, 1996, G VI, § 75, p.620). Sobre esse tema, cf. FICHANT, 1991.

42 Nesse trecho, o manuscrito apresenta, segundo Vonessen, uma frase

truncada: “assim como sem causa, que algo se produz ((como que por acidente)))” [*gleich als fiele ohne Ursach aus, daß etwas ohng||efähr|| vorkommt ((als ob aus Zufall))*].”

43 Sobre o termo “*ohngefähr*” e suas múltiplas acepções, ver o verbe-
te correspondente do *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm
Grimm*:

http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&-mode=Vernetzung&lemid=GO01090#XGO01090 (consultado em 15/02/2018).

44 “Duas coisas irregulares podem às vezes fazer uma coisa mais regular do que duas coisas regulares”. Guhrauer transcreve a frase erradamente como “*Duo irregularia possunt aliquando facere duo aliquid regulare*”.

45 A comparação do Cristo com Adão – e, portanto, a posição do Cristo como um *novo* Adão – exprime a crença no surgimento de uma nova humanidade a partir da revelação. Cf. *Romanos* 6:6 e 7:18-23.

46 “Assim também vós vos considerais como mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo Jesus nosso Senhor”. *Romanos* 6.11. e *Romanos* 5.12-21; *Colossenses* 3.9-10; *Coríntios* 4.5.

47 Note-se que a expressão “luz essencial” [*wesentliche Licht*] retoma o termo “*wesen*”, presente em “*Selbstwesen*”, traduzido aqui por “ser-por-si” (cf. *supra* nota 41). Guhrauer lê: “luz interior” [*innerliche Licht*].

48 “*wirket*”; Gu: “*wecket*” [desperta].

49 Há aqui novamente um longínquo eco spinozano, retirado tanto da Ética quanto do *Tratado teológico-político*. Cf. Ética, Parte III, “Definições dos Afetos”, Definições XII e XIII (SPINOZA, 1925, II e III), seguidas de uma Explicação que começa com as seguintes palavras: “Dessas definições, segue-se que não há Esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança” [*Ex*

his definitionibus sequitur, non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe]. Na sequência da Explicação, Spinoza mostra como a esperança engendra o medo de não ter suas finalidades alcançadas, e como o medo engendra a esperança de a ameaça temida cessar. Já no *Tratado teológico-político*, seus dois primeiros capítulos (“Da profecia” e “Dos profetas”) tratam da origem das “superstições” através do mecanismo de flutuação afetiva alimentado pela esperança e pelo medo. Lembremos que Leibniz leu o *Tratado teológico-político* assim que foi publicado anonimamente, em 1675, identificando imediatamente seu autor. A *Ética* também foi lida por ele assim que foi publicada, no começo de 1679.

50 O original faz um jogo de palavras entre “fé” [*Glauben*] e “crer” [*glaubt*]: “*Wer nicht tut nach dem Glauben, der glaubt nicht*”.

51 Neste ponto, o manuscrito apresenta, segundo Vonessen, uma frase truncada, interrompida duas vezes: “A maioria tem pensamentos carnavais de ||...|| e torna-se o Espírito de Cristo ||...||” [*Die meisten haben fleischliche Gedanken von ||...|| und werden des Geistes Christi ||...||*].

52 *in Verrichtung*; Gu: “na glorificação” [*in Verherrlichung*].

53 *seines Geistes*; Gu: “do espírito Santo” [*des heiligen Geistes*].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BELAVAL, Yvon (1947), “Leibniz et la langue allemande”, *Revue germanique*, avril-juin 1947; republicado em *Études leibniziennes* (Paris, Gallimard, 1976)

BARUZI, Jean (1907), *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris: Félix Alcan.

_____ (1909) *Leibniz*, Paris: Librairie Bloud.

BRUNNER, Fernand (1951), *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Paris: Vrin.

COLORNI, Eugenio (1938), “*A verdadeira Theologia Mystica de Leibniz*” in: *Leibniz e il misticismo*, in Scritti, Firenze: La Nuova Italia, 1975.

COUDERT, Allison (1996). *Leibniz and the Kabbalah*. New York: Springer Verlag.

DESCARTES, R. (1996), *Oeuvres de Descartes*, 11 volumes, (Charles Adam and Paul Tannery, eds) Paris: J. Vrin.

EDEL, Susanne (1995), *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung*, in: *Studia leibnitiana*, Sonderheft 23, Stuttgart, Franz Steiner.

FICHANT, Michel (1991), ‘Postface: “Plus Ultra”’. In *De l’Horizon de la Doctrine Humaine: Apokatástasis panton (La Restitution Universelle)*. Paris: J. Vrin.

FIGARA, Paolo (2007) *G.W. Leibniz - Della vera teologia mística*, 2007, pp. 1-5. In: *Secretum online*, Edizioni Melquiades, março de 2007. <http://hdl.handle.net/2434/65735> (consultado em 28 de julho de 2017).

LEIBNIZ, G.W. (1768) *Leibniz: Opera omnia, nunc primum collecta in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata studio Ludovici Dutens*. T. 1–6. Genevae. [citado DUT.]

_____. (1903) *Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Editado por Louis Couturat. Paris: Félix Alcan [citado OFI]

_____. (1923) *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preu_ischen bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt [Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss]. [citado A, seguido do volume

e da página]

_____. (1996), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt. Hildesheim: Olms. [citado G, seguido de volume e número da página]

_____. (1966) *G. W. Leibniz. Deutsche Schriften*, G. E. Guhrauer, 2 Bande, Hildeseihm (Berlin 1938-40) [citado GU]

_____. (1989) *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, Editor, Translator, Introduction: Leroy E. Loemker, Synthese Historical Library. [citado LOEMKER]

_____. (1998) *Textes Inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publicados e comentados por Gaston Grua. 2ª ed. PUF, Paris. [citado GRUA]

LUTERO, M. (2004) *Martinho Lutero: Obras selecionadas. Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. Tradução de Annemarie Höhn et al.. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, Canoas: Ulbra.

PELLETIER, (2010) *Folie et déraison à l'âge classique*. Paris: Presses Universitaires de France.

POMBO, Olga (1987) “Leibniz, Böhme and the Idea of Adamic Language”; In: *Leibniz and the Problem of a Universal Language*. Münster: Nodus Publikationen.

POPKIN, R. and COUDERT, A. (1998), *Leibniz, Mysticism and Religion*. Dordrecht: Springer.

RUSSELL, Bertrand (1900) *A critical exposition of the philosophy of Leibniz, with an appendix of leading passages*, Cambridge: Cambridge University Press.

SPINOZA, B. (1925) *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. [Ursprünglich] Vier Bände, Heidelberg, Carl Winter-Verlag [Unveränderter Nachdruck: Heidelberg: Carl Winter-Verlag, 1972].

VONESSEN, Franz (1966) in *Gottfried Wilhelm Leibniz, Zwei kleine philosophische Schriften. Reim und Zahl bei Leibniz*, Sonderheft de la revue *Antaios*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, Bd. 8, 2, p. 128-133.